

1920年代朝鮮における監獄教誨の一考察

—— 勤労の強調をめぐって ——

山 本 邦 彦

〔抄 録〕

1920年代朝鮮における監獄教誨では勤労が強調された。そしてこれは、真宗の「報恩」思想に依拠するものであった。そこでまず親鸞以降の「報恩」思想を真宗教学史的に考察してその起源を探る。さらにマックス＝ヴェーバーの宗教社会学的視角からこの「報恩」思想に依拠した勤労の精神を分析するため、西欧のプロテスタンティズムの職業倫理と比較する。

本稿はこのような方法によって、朝鮮における監獄教誨の性格にアプローチしようとするものである。

キーワード 監獄教誨、勤労、浄土真宗、報恩、職業倫理

序論 問題提起

植民地期朝鮮において、監獄教誨は真宗・東西本願寺両教団によって独占的に行われた。これについて最初に言及したのは中濃教篤の研究⁽¹⁾であった。その後、日本では長田欣也⁽²⁾そして韓国ではイ・ジョンミン⁽³⁾がそれぞれの論文において言及している。これらの研究は、朝鮮の監獄教誨についてその内容にまで踏み込んで本格的に検討しているとはいいがたい。とくに、中濃と長田の研究ではその言及も主として戦時期に偏っており、転向政策への深い関与などその戦争国家との癒着性も「この時代における教誨師が必然的に取らざるをえなかった不幸な運命」(中濃)と教誨師にとって不本意かつ不可避的なものであると理解し、それ以前の教誨については検討されないまま「真宗の布教」(長田)と定義され、戦時期教誨とは異質性・断絶性をもつものとして語られている。また、イ・ジョンミンの研究でも戦時期が中心であり、M・フーコーの規律権力論に立脚した植民地近代論的立場からの研究となっている。

このようななかで、筆者は戦時期以前の1920年代朝鮮の監獄教誨について、教誨師らの筆による収監者向け書籍『自彊叢書』⁽⁴⁾(京都大学人文科学研究所蔵)を主たる史料として用い、教誨の内容についても検討することで戦時期以前、1920年代朝鮮における監獄教誨の実態に迫ることを試みた。そして、当該期における教誨の現場での積極的な蓄積があってこそ戦時期における国家の要請に対応できたのであり、この時期の教誨と戦時期教誨の間には異質性や断絶

性でなく明らかな連続性があったということを明らかにした⁽⁵⁾。

しかし、筆者のこの研究において十分に明らかにできなかった問題が、この時期の教誨に含まれている。それは、「報恩」思想を根拠として勤労が強調されている、という問題である。すなわち、教誨師らは「上に仁慈なる 聖天子を戴き国威海外に輝きつゝある大日本帝国臣民として泰平の中に其生を営みつゝあるお互の幸福は真に衷心より喜び欣ばねばならぬ」として「天皇の恩」への報恩としての国家への奉公の重要性を説き、「大に奉公心を發揮しもつともつと我職業に向つて各自勤勉努力せなければならぬ」と、天皇への「報恩」として勤労を説いたのである⁽⁶⁾。この問題について筆者が意識するようになったのは2008年9月の朝鮮史研究会関西支部例会で筆者が報告を行った際のノ・サンホ氏（米・プリンストン大学）からの「仏教の僧侶が勤労を強調したことに対して違和感があるが、なぜ僧侶が勤労を説いたのか」との趣旨の問いによってであった。筆者は真宗僧侶であるが、そのためか天皇への「報恩」を真宗僧侶が説くことへの違和感はおぼえつつも勤労規律を説くこと自体には特に違和感を持つことはなかった。日本仏教とはほとんど縁がなくアメリカで朝鮮近代史を研究されている氏からの問いは、現在の真宗を無意識に前提としてしまっていた筆者に新たな問題意識を提供してくれるものであった。しかしながら、これになんらかの形で応答する必要性を感じつつも修士論文ではこの問題について深めることができなかった。

そこで、本稿ではまず「報恩」思想にもとづく勤労の源流を辿るべく、近代にいたるまでの真宗教学史における「報恩」思想の展開を真宗教学の展開に大きな影響を与えた人々の著書などを史料として用いつつ概観する。これを通じて、監獄教誨においてどのような「真宗」が植民地朝鮮に持ち込まれたのかを窺い、朝鮮における監獄教誨の宗教性を「勤労」という視点からマックス＝ヴェーバーの宗教社会学的視座を導入しつつ分析を試みる。それによって、1920年代朝鮮における監獄教誨の本質に迫ってみたい。

第1章 真宗教団における「報恩」思想の展開

第1節 前近代における真宗の「報恩」思想

浄土真宗の開祖・親鸞（1173—1263）の著述においては、多くの「恩」に関する記述があるものの、植民地朝鮮において教誨師が説いたような天皇への「報恩」はまったく語られない。たとえば「知恩報徳⁽⁷⁾」あるいは「報恩謝徳⁽⁸⁾」とあるが、これらはすべて、仏恩と師恩について述べたものであり、天皇など世俗的な対象への「恩」については説かれていない。それどころか、『顕浄土真実教行証文類』『化身土巻』には『梵網經』（『菩薩戒經』）から、「出家の人の法は、国王に向て礼拝せず、父母に向て礼拝せず、六親に務へず、鬼神を礼せず」の文を引用して、仏教者であるならば、世俗的存在としての国王や父母・血縁者あるいは神祇に対して拝すべきでないことを主張した⁽⁹⁾。さらに1207年の専修念仏弾圧⁽¹⁰⁾に関連して、弾圧当時

の土御門天皇・後鳥羽上皇を名指しにしつつ述べた「化身土巻」後序の「主上臣下法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ⁽¹¹⁾」の文から、専修念仏教団を「法に背き義に違し」で弾圧する天皇権力に対する批判的姿勢が窺える。そして、親鸞の「恩」思想における「報恩」とは『和讃』に「他力の信をえんひとは、仏恩報ぜんためにとて、如来二種の廻向を、十方にひとしくひろむべし⁽¹²⁾」「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめん、信心すでにえんひとは、つねに仏恩報ずべし⁽¹³⁾」といい、また門下への手紙に「仏の御恩をおぼしめさんに御報恩のために御念仏こころにいてまふして、世のなか安穩なれ仏法ひろまれとおぼしめすべし⁽¹⁴⁾」というように、自己の信にもとづく仏道の伝達とそれを通じた衆生救済による社会の向上とその安穩のための実践を意味した。

親鸞の死後、本願寺教団の組織化に尽力した親鸞の曾孫・覚如(1270—1351)は、その「恩」思想において、親鸞と同様、仏恩・師恩について語り、世俗的な国王などの「恩」についてはふれなかった。しかし、その内容については親鸞との違いがみられる。すなわち、覚如は『改邪鈔』に「願力不思議の仏智をささぐる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり⁽¹⁵⁾」などというように、信心の成立において「善知識」(師)を媒介とすることの重要性述べ、「善知識」を「如来の代官」、「生身の如来にもあひかはらず」として師恩を強調したのだ⁽¹⁶⁾。そこには自己の系統とはことなる親鸞の門弟の諸系統に対して自らの正統性を主張し、本願寺を本寺とし、親鸞の後継者にして「善知識」たる自己を中心とした中央集権的な教団の形成を意図する覚如の姿勢が窺われる。また、覚如における「報恩」は、『口伝鈔』に「一形憶念の名願をもて仏恩報尽の経営とすべし⁽¹⁷⁾」あるいは『最要鈔』に「信心歓喜乃至一念のとき、即得往生の義治定ののちの称名は仏恩報謝のためなり⁽¹⁸⁾」といわれるように、称名念仏をもって「報恩」と考えた。すなわち、覚如は積極的な社会的実践の側面を欠落させて「報恩」を称名念仏のみに限定したのである。

とはいえ、覚如における「恩」思想では父母恩や国王恩についてはふれられなかったが、覚如の子・存覚(1290—1373)にいたり明確に父母と国王の「恩」が強調されるようになった。すなわち存覚は『浄土見聞集』に報恩の心は信心に即一するという見解を示している⁽¹⁹⁾が、その「恩」の内容として仏恩・師恩・父母恩・国王恩の四恩をあげたのだ。そして、国王の「恩」については『破邪顕正抄』に「世々にかうぶりし国王の恩よりは、このところの皇恩はことにおもし、世間につけ出世につけ、恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽諸したてまつるべきや。いかにいはんや専修念仏の行者、在々所々にして一滞をのみ、一食をうくるにいたるまで、惣しては公家関東の恩化なりと信じ、別しては領主地頭の恩致なりとする⁽²⁰⁾」と述べ、日常生活のすべてが、天皇や朝廷、幕府、在地領主の「恩」であることを説いたのである。世俗的に教団の存続・発展を図るため、朝廷・幕府・在地領主・地頭といった支配層に迎合・従属する道を選んだのであろう。そのために、信者に対して体制に順応して生きることを説いたのである。

さらに、存覚は『六要鈔』で「我が朝は是れ神国なり。王城鎮守諸国擁衛の諸大明神、その本地を尋ぬれば往古の如来法身の大神、異域の邪神に相ひ同かるべからず。和光の素意もと利物に在り、かつは宿世値遇の善縁に酬ひ、かつは垂迹多生の調熟に依て、今正法に帰して生死を出んと欲す、その神恩を思うに惣緒すべからず⁽²¹⁾」と「神恩」を説いた。当時強調されていた神国思想を真宗に導入し、本地垂迹説⁽²²⁾をもって「今正法に帰して生死を出んと欲す」ようになったのは「神恩」であるとしているのである。神祇崇拜は当時の支配体制をささえる宗教的イデオロギーである。法然・親鸞を弾圧した側の神祇崇拜をめぐる論理は朝廷に提出された専修念仏弾圧要請文『興福寺奏状』の第5条「靈神を背く失」にあらわれている。すなわち、従来の日本の仏教者の伝統に反して念仏者は神祇を崇拜しないが「神明もし拝するに足らざれば、如何ぞ聖体を法門の上に安んぜんや。末世の沙門、なほ君臣を敬す、況んや靈神においてをや」と、「聖体」=天皇を支える宗教的イデオロギーとしての神祇崇拜をしない念仏者を非難し、神祇・天皇に対する崇拜を日本の仏教者の義務として考えるものであった⁽²³⁾。存覚のこのような姿勢は、親鸞を弾圧した側の宗教的イデオロギーを真宗教義に取り入れ、その体制に宗教的に従属しようとしたものである。

8代目宗主・蓮如（1415—1498）は手紙⁽²⁴⁾に「如来わが往生をさだめたまひし御恩報尽の念仏とこころうべきなり⁽²⁵⁾」というように基本的に覚如の称名念仏を「報恩」の行とする思想を継承した。また、「恩」は基本的に仏の「恩」もしくは親鸞や歴代宗主の師「恩」として語られている。だが一方で「王法をおもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし。これすなはち当流にさだむるところのおきてのをもむきなりとこころうべきものなり⁽²⁶⁾」として、「王法」・「世間の仁義」すなわち体制規範に従うことを「当流にさだむるところのおきて」としている。蓮如教学に特徴的な「王法為本」の思想である。すなわち、蓮如においては体制の「恩」如何にかかわらず（つまり支配者が真宗に対して抑圧的であったとしても）、他律的な「おきて」=体制規範に従う者を親鸞以来の模範的真宗者と規定したのである。他方、蓮如において注目すべきは、現世の職業に対する考え方である。蓮如の語録『蓮如聖人御一代聞書』では「たといあきないをするとも仏法の御用と心得べきと仰せられ候」という彼の言葉が伝えられている⁽²⁷⁾。親鸞や覚如・存覚においては現世の職業について、その宗教的意義が積極的に語られることはなかった⁽²⁸⁾が、蓮如は世俗的職業の意義を「仏法の御用」（=仏教に奉仕するもの）としたのである。

その後江戸時代には蓮如教学を継承する「宗学」が発展した。その内容は江戸後期の西本願寺⁽²⁹⁾宗主である本如が1806年に記した『御裁断申明書』に「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と仏恩を報謝たてまつり、王法・国法に違戻なく、仁義の道をあひ嗜み⁽³⁰⁾」として「王法」「仁義」を尊重する社会的実践を示しており、幕藩体制秩序を宗教的に受容させるものであった。また、蓮如教学を継承した江戸期教学の展開として「あきなひするも奉公するも、すぐそれが仏恩報謝のつとめにそなはるなり⁽³¹⁾」、「家業も報仏恩のたすけとなるべし⁽³²⁾」というように、

「報恩」思想において、蓮如の職業観の延長として現世で職業に励むことが仏の「恩」への「報恩」となることが盛んに説かれるようになった。

第2節 近代真宗教団における「報恩」思想の展開

(1) 幕末から維新期

江戸時代も終わりに近づくアメリカ・ロシアなどの列強諸国の船舶が通商などを求めて日本近海に出没するようになり、やがて日米和親条約が締結され欧米諸国との本格的な交流・交易が始まった。このような状況を日本へのキリスト教流入の危機と認識した西本願寺教団では「海防僧」と呼ばれ尊王思想に傾倒する長州の僧・月性を宗主広如が重用して「護国」意識を高めた。さらにキリスト教に対する危機感に西洋に対する夷狄思想が加わった「防邪」意識も形成された。このようにしてキリスト教の脅威から真宗を護るという「護法」意識が「護国」・「防邪」意識と一体となり、それぞれの情勢認識にしたがって東西両本願寺は公武合体派について倒幕尊王派に接近し、朝廷とも関係を深めた⁽³³⁾。

こうした事情を背景として「報恩」思想において「皇恩」が強調されるようになった。西本願寺の広如はまず幕末の1863年1月に「当門は古来厚公武之御恩庇を奉蒙、随而は於門末も泰平鼓腹之世に生れ、安穩に令寺務候事は、全朝廷幕府之御仁政に候得は、御国恩之程を思ひ、徒に可傍觀時節には有間敷、為国家寺内相応之勤王報国には可竭心力儀に候⁽³⁴⁾」と、いわゆる「勤王の直諭」を発している。ここでは幕府とともに朝廷を意識した「国恩」が説かれ、本願寺教団が「古来公武之御恩庇」を受け、「於門末も泰平鼓腹之世に生れ、安穩に令寺務候事は「国恩」によるのだ、としている。また、東本願寺宗主の厳如も文久年間に記した消息で「一流の法義 [=親鸞の流れを汲む真宗の教え] しばらくも滞りなく弘通せしむる事は、全もて国恩」によるとして、「専ら報国のこころざしを厚く」して「公武の御苦慮を安じ奉」ることを求めている⁽³⁵⁾。この時代にいたって、より積極的に体制秩序の「恩」を語り、「勤王報国」の実践が求められるようになったのである。

さらに明治維新後の1871年の「広如遺訓の消息」においては、「夫、皇国に生をうけしもの、皇恩を蒙らざるはあらず」といい、「仏法の世に弘通すること、偏に国王」のおかげであるとして、体制規範たる「王法」「仁義」を守ることを求めた。そして、「現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬い、来世には西方の往生をとげ」と、現世で「皇国の忠良」として「朝恩に酬い」ることが真宗者の社会实践として説かれるにいたったのである⁽³⁶⁾。

しかし、この時期においてはその「報恩」の具体的内容が積極的に語られることはなく、近代天皇制国家の成立に前後して「国恩」や「皇恩」そのものを強調することに重点がおかれていたといえる。教学史的にみれば、江戸時代に重視された「王法為本」を説く蓮如型教義理解に支配層の「恩」を重視する存覚型の教義理解を結合させた内容で、ここに近代天皇制国家成立に即応した近代本願寺教団の「恩」の思想の成立を窺うことができる。

(2) 明治中期(1880年代終盤～日清戦争開戦)

この頃になると国粋主義が拡張し、その代表的な組織である政教社には井上円了や島地黙雷といった当時の真宗教学に大きな影響を与えた人々が参加した。また、1890年には教育勅語が發布されたが、これに直接応えて大谷派の寺田福寿が『教育勅語説教』(1895年刊)を著した。さらに帝国議会に上程された宗教法案が全宗教を同格に扱うものであったため、キリスト教排撃思想を背景として全仏教界で仏教を特別な国家公認宗教にしようとする仏教公認運動が展開された⁽³⁷⁾。

このような状況を背景として、「報恩」をめぐる真宗教学の展開においても、国家や天皇がより一層意識されることとなった。教学者の村上専精は「忠孝」を「仏教道德ノ大綱」としつつ⁽³⁸⁾、その根拠を「知恩報徳」の思想においた⁽³⁹⁾。そして、「忠孝仁義ノ心」がなくては信心を得ることができず、また信心を得たならば「知恩報徳ノ思ヒ」があるはずだとし、「仏教全体ニ亘ル道德ハ世間ヲ問ハス知恩報徳ヲ以テ大主意トスル」として、仏や師への宗教的な「報恩」と世俗的な「報恩」を同一なものとする、「忠孝」思想と真宗の整合性を説く国粋主義的性格をもった「報恩」思想を説いている⁽⁴⁰⁾。

明治新政府成立から間もない1872年に東西両派は欧米に宗教事情視察団を派遣するなどして「文明開化」政策に則った教団の「近代化」を図ろうとした。その成果としてこの時期にいたり全国規模の選挙制度を導入した教団内議會や従来の学問機関を改編した本願寺派の仏教大学(のちの龍谷大学)・大谷派の真宗大学(のちの大谷大学)といった宗門立大学の設置など、真宗教団も制度的には一定の「近代化」を果たした。しかし「報恩」思想においては、前近代から蓮如教学において説かれてきた「王法」「仁義」といった体制によって示される他律的な倫理の遵守を説く「王法為本」の思想を継承し、これをさらに「報恩」と結びつけて国家・天皇への「報恩」を宗教的「報恩」と同一視する「報恩」思想が展開されたのである。

(3) 日清・日露戦争期

1894年の日清戦争開戦にあたって、東西本願寺両派は絶大なる支持と協力を表明し、多くの従軍僧を派遣するなどした。

西本願寺宗主の明如は同年10月14日に日清戦争に際して発した教辞で、「金剛堅固の安心に住し、報謝の称名怠慢なく、皇恩仏恩の忝きを念ひて、不惜身命、報公の誠意を竭」すことを求めた。そして、「皇恩仏恩の忝きを念」う「不惜身命、報公の誠意」の内容として「出征の将士」をおもいつつ、「職務に勉励し、節儉を確守し、富国強兵の基を堅く」することをあげ、これを「真宗念仏の行者の本分」であるとする⁽⁴¹⁾。真宗の「報恩」思想において「仏恩」と並列して「皇恩」への「報恩」としての勤労・儉約がここに登場するのである⁽⁴²⁾。ここで語られる勤労・儉約は、戦争下にあつて「富国強兵」という国策に随順・協力する「臣民」としての他律的規範にほかならない。すなわち、蓮如以来の「王法為本」の教説のとおり、勤労・

儉約といった一見近代的な規律の根拠はあくまで「王法」＝国策であるのだ。

一方、1895年2月5日に明如が発した教辞⁽⁴³⁾には「予が海外布教の素志」＝西本願寺教団の朝鮮・中国での布教への思いが語られている。「皇軍しきりにかちを奏し」「朝鮮においても百度改革、日を追て進歩」しているという現状認識のもと、日本の朝鮮での勢力拡大により、大陸における安定的布教が現実化する期待をもって書かれたものである。布教の理由として明如は、中国・朝鮮では仏教が衰退してその教化がおよばず、「残忍酷薄にして、貪欲にのみこれふけり、自害々彼、彼此俱害の輩不尠と聞く」からだとする。そして、真宗を布教して「恩をしり道を弁へ」させるのだという。朝鮮人への布教において「恩」思想が当初から重要な位置を占めていたことが分かる。さらに、明如はこの布教そのものが「報恩」なのだと主張する。まず、「皇上善隣の勸諭に酬い奉る」もの、すなわち「皇恩」への「報恩」として位置づけ、同時に「他力の信をえんひとは、仏恩報ぜんためにとて、如来二種の廻向を、十方にひとしくひろむべし」との親鸞の言葉を引用して、「仏恩」への「報恩」としての大陸布教への協力を呼びかけているのである。

また1903年、西本願寺宗主を大谷光瑞（鏡如）が継職したが、それに際して発せられた「消息」で大谷光瑞は真宗布教の目的を「出離解脱の径路を示し、世間倫理の常道を諭し、世道人心を正しくし、以て皇化を翼賛するに在り」と、仏教教義とともに「世間倫理の常道」を説くことによって、「皇化を翼賛する」こととした⁽⁴⁴⁾。

以上のように、日清・日露戦争期には、真宗教団は戦争への協力を進めつつ、勤労・儉約を「皇恩仏恩の忝きを念」う「不惜身命、報公の誠意」と位置づけ、「富国強兵」の国策に沿った「報恩」が説かれた。また、大陸で日本の勢力が拡大するとともに大陸への本格的布教が画策されたが、その布教の内容として「恩」思想があげられ、大陸への布教を「仏恩」と「皇恩」への「報恩」と位置づけた。さらに真宗布教の目的を「皇化を翼賛する」こととした。このように「皇恩」への「報恩」の具体的内容が語られるようになり、このような「恩」思想を日本の帝国主義的膨張とともに中国や朝鮮にも広めようと考えていたのである。

（４）明治末期から大正期

日露戦争への協力に対して「勅語を賜」った際に発した「消息」（1907年）で大谷光瑞は日露戦争後の日本のおかれた状況を「今や国運発展の時局」と認識し、「忠君愛国の赤誠を致し、事に勤め業を励」むことにより「朝恩に奉答」すべきことを説いた⁽⁴⁵⁾。戦時のみならず戦後の「国運発展の時局」においても「忠君愛国の赤誠」を以て勤労することが天皇への「報恩」であるとし、これを真宗門徒の社会的実践として示したのである。

1914年、大谷光瑞は西域探検など諸事業に起因する負債などをめぐって宗主職を引責辞任した⁽⁴⁶⁾。このため、臨時の措置として光瑞の弟・大谷尊由が宗主の代行をするようになった。

大谷尊由は真宗信仰と「恩」の関係を次のように述べている。

法悦相続の円熟と増進とに伴つて、漸次に報恩観念も強烈を加へ実行上の努力も強まり行く、こゝに所謂真俗相資といふ関連が成立つのであります。

而してこの仏陀に対する報恩観念が、凡ての恩恵に対する報恩観念を誘発することは必然の心理であります、家庭に対し、国家に対し、社会人類に対し、常にその深大なる恩恵を感じると共に、これに対する報恩の努力を吝まないことになるのです。⁽⁴⁷⁾

ここでは、真宗信仰の深まりとともに「報恩観念も強烈」になり、また、仏恩への「報恩観念」が国家などの恩への「報恩観念」を誘発するという真宗理解がなされている。大谷尊由はこのような「恩」思想のもと、1922年6月に4ヶ条の真宗門徒の心得を示した「御垂示」を出したが、その3番目には「国家覆護ノ恩ヲ仰ギ、各自ノ職業ヲ励ミテ、国運ノ発展ヲ資クベキコト」と、勤労の根拠を「国家覆護ノ恩」におき、その目的として「国運ノ発展」をあげている⁽⁴⁸⁾。この「御垂示」に示された4ヶ条は各地で行われる仏教講演会や寺院での法座などで僧侶・門徒がともに唱和し、大正期から昭和初期において真宗者の生活指針とされるようになった。

以上みたように、本願寺教団における「報恩」思想は親鸞の「報恩」思想とは異質な支配体制の秩序を受容させる方向で展開し、近代以降はとくに天皇制国家への「報恩」を強調した。そして、国家主義的傾向を帯びた「報恩」思想は日清・日露戦争期に国策に随順・協力する勤労こそが真宗者の「報恩」の実践とするものとなった。すなわち、時の支配体制に従順であることが本願寺教団の説いてきた「報恩」であり、近代以降はさらに時代の変化に即応する展開がみられ、「国家覆護ノ恩」をうけた「臣民」として積極的に国策に協力することを求めるようになったのである。

第2章 朝鮮の教誨における「勤労」の性格

第1節 朝鮮の近代移行期における勤労の精神

前章では真宗教学における「報恩」思想の展開を概観したが、本章では前章の考察をもとにして朝鮮の監獄教誨における勤労の教説の性格をマックス＝ヴェーバーの宗教と職業倫理の関係をめぐる宗教社会学的視角を用いて分析し、朝鮮で展開された監獄教誨の性格に迫ってみたい。

まず、近代移行期の朝鮮における勤労の精神について考えてみたい。

趙景達は近代以前の朝鮮半島南部の米作地帯で広くみられた、農村の村全体で行う共同労働であるトッレ두레という労働慣行にふれつつ、これは労働の合間に飲酒・食事、歌や踊りなどが盛り込まれた労働と娯楽と饗宴が三位一体となっており「朝鮮の牧歌的風景を象徴するもの」であるとし、このような労働形態を支える労働観を「牧歌的労働観」と名付ける。そして、これが近代移行期にいたって「勤儉型労働観」にとって代わられたが、それは内在的に生み出

されたものであることを指摘する。具体的には「1860年の東学創設を契機とし」、教祖の崔済愚が奨励した「守心正気」(内省主義)の思想を継承した2代目の崔時亨がこれを上帝と等しい存在としての自己の修養と位置づけ、教徒の第一義的義務とした。そしてこのような脈略のなかで、その実践として勤儉や禁欲、努力などが説かれたのである。天道教を名乗るようになった第3代の孫秉熙にいたると、さらに内省主義的傾向を強め、大韓帝国期には近代文明との接合を通じて愛国啓蒙運動にも参与するようになった⁽⁴⁹⁾。愛国啓蒙運動においても自強・国権回復を進める立場から積極的に勤労が鼓吹された。

一方で、統監府や次官政治のもと大韓帝国の官僚として配置された日本人官僚も勤労を奨励した。俵孫一学部次官は次のように言っている。

人民ハ久シク遊惰安逸ニ慣レ勤勉力行ノ風ヲ失ヒ [中略] 遂ニ今日ノ頽勢ニ陥リタルナリ。故ニ此ノ衰運ヲ挽回シ文化開明ノ域ニ向ハシメントスルニハ須ク利用厚生ノ学ヲ講ジ勤儉力行ノ俗ヲ養フベシ。⁽⁵⁰⁾

俵は朝鮮が「頽勢ニ陥」ったのは朝鮮人が「遊惰安逸」であるからで、「衰運ヲ挽回」するために「勤儉力行ノ俗ヲ養フベ」きだとしている。大韓帝国末期の日本人官僚の勤労の奨励とは、朝鮮社会内部における勤労思想の発達を無視したこのような朝鮮人懶惰論に立つ朝鮮人改良論というべきものであった。と同時に勤労を唱えることにより従順な朝鮮人を育成し、愛国啓蒙運動のような日本への抵抗を鎮めようとする意図ももっていた⁽⁵¹⁾。このため愛国啓蒙運動の勤労の鼓吹は、これが日本の侵略政策と一致し、運動自体を弱体化させることにもなりかねないという矛盾をかかえていたのである⁽⁵²⁾。そして、初代朝鮮総督に就任した寺内正毅は「併合に関する論告」で朝鮮人への教育の課題として「勤儉ノ美風ヲ涵養スルコト」を説いた⁽⁵³⁾。以降、総督府のすすめる勤労教育と民族運動側の啓蒙運動における勤労精神の鼓吹が、ときには同床異夢的な関係になるというジレンマをかかえつつ、それぞれが異なる目的をもって勤労道徳を広めようとしたのであった。

朝鮮民衆は朝鮮末期から植民地期において厳しい経済状況におかれたが、貧困という現実生活の課題への対応として、両者の意図とは異なった次元で勤労精神を受容するようになった。

以上のように、近代移行期の朝鮮において勤労の精神が東学教徒により形成されたが、これが近代文明と接合し啓蒙運動の一環として日本の侵略に反対する立場から鼓吹され、一方では日本の側から従順な朝鮮人を育成し民族運動の弱体化をねらった勤労教育がすすめられ、ときには両者が同床異夢的な関係になるというジレンマをかかえ、他方、朝鮮末期の経済的混乱や植民地経済の諸矛盾に巻き込まれた民衆は生活困窮への対応として勤労の精神を受容しつつ、近代朝鮮における勤労の精神は展開したのである。

第2節 朝鮮の監獄教誨における勤労の精神とその性格

真宗僧侶により監獄教誨で説かれた勤労の精神は、真宗の「報恩」思想に依拠しており、そ

これは前章で考察したとおり親鸞とは異なる、本願寺教団の歴史において次第に体制化・世俗化したものであった。このような真宗の「報恩」思想の歴史の延長線上に朝鮮の監獄教誨で説かれた勤労の精神があるといえよう。平野護教誨師の「我帝国は開闢以来上に万世一系の天皇を戴き下億兆の臣民を畏くも一子の如く憐愍し玉ふ、誠に難有いことゝ言はねばならぬと共に此鴻恩に対しては何処までも義勇奉公の誠を尽すべくお互は心掛けねばならない⁽⁵⁴⁾」という言葉は、近代真宗教団の「恩」思想にもとづいた典型的なものである。また、同時に教誨師は総督府の官吏⁽⁵⁵⁾でもあり、総督府によって行われた朝鮮人懶惰論に立つ朝鮮人改良論的な勤労教育も意識されていたと考えられる。

『自彊叢書』には勤労について説くものがいくつかあるが、恩と勤労の関係を端的に説いたものとして、次のような言葉がある。

彼〔＝伝書鳩〕は仕事が困難であるから、賃金や報酬が少ない、食事が悪い、待遇が悪い、等の不平を鳴らさず、主人が伝書筒を足につけると無賃で、身命を主人に捧げて飛んで往くといふ事であるが、其忠実さ、その勇氣には感服せずには居れない。〔中略〕翻つて吾人の過去及現在の行為を静かに省れば実に霊長たる人間と称ゆることは不遜の至りといはねばならぬ。何卒反省改悟此の鳩の奉仕的行為を学び、忠実服業世を益し、国の為めに尽し忠孝両道を完ふして、鴻恩の万一に奉仕して鳩に劣らざる様に致したいものである。
(第五編 pp.97-98)

このように最低限の生活権の主張をも否定し、「奉仕的行為」をもって「世を益し、国の為めに尽し忠孝両道を完ふして、鴻恩の万一に奉仕」するため、勤労すべきことを説くものであった。いわば「帝国臣民」としての滅私奉公型の勤労精神とでもいうべきものである。そのため、このような勤労の精神においては、賃金や待遇改善の要求は「不遜の至り」、「反省改悟」すべきもののなのである。すなわち、勤労の精神と権利主張の否定が不可分なものとして一体化しているのが、朝鮮の監獄教誨で説かれた勤労の精神なのである。

では、このような勤労の精神がいかなる性格のものであるのかをヴェーバーの宗教社会学を通じて考えてみよう。ヴェーバーにおいて分析された近代西ヨーロッパにおける宗教信仰に由来する勤労の精神は、宗教的な動機にもとづく禁欲倫理、自律的・内面的規範としてのそれであった⁽⁵⁶⁾。ヴェーバーによれば近代西欧の職業倫理はカルヴァニズムに由来するものであり、またこれまでみたように、朝鮮の監獄教誨で説かれた勤労の精神も真宗の「報恩」思想に基づくものであった。このように宗教を基盤として勤労という共通する規範が生まれたため、「真宗は西欧のプロテスタンティズムに対する日本における最も類似性をもつ形態であり、かつ、その倫理はまた、プロテスタントの倫理に最もよく似ている⁽⁵⁷⁾」と指摘し、真宗における勤労精神を日本資本主義の精神的成立要素であったとする見解がある⁽⁵⁸⁾。だが、江戸時代、模範的真宗門徒「妙好人」の言行を集めて仰誓が著した『妙好人伝』から彼らの職業倫理に勤労と禁欲の要素を見出した中村元は、彼らに「封建的勢力に対するプロテストの態度が示され

て」おらず、むしろ従順でさえあり「浄土真宗の教理がプロテスタンティズムの思想と多くの類似点をもっているにもかかわらず、両者の教団のあり方はあまりにも異なっている」と指摘する⁽⁵⁹⁾。カルヴァニズムの職業倫理が、内省的性格をもつのは対照的に、朝鮮の監獄教誨で説かれた勤労の精神は個人の権利の主張を否定し、あくまで天皇や国家への他律的従属を要求する。その要因は前者が個人の内面的な規範に則った社会的実践を説くのに対し、後者は社会的実践の原理をあくまで「王法」「仁義」といった外部の体制的規範に依拠しており、勤労という規範もまたプロテスタンティズムでは内面的な規範に基づく実践であるのに対して、近代真宗教団では「国恩」あるいは「皇恩」という支配権力への「報恩」の実践として説かれていることに求められよう。

ヴェーバーは「一つの宗教がある政治的集団のなかで優位を占め、またそれによって特権を与えられている場合」には宗教的倫理とこれに反する諸要求との間の緊張関係を「現世における国家のおよび経済的権力秩序のなかで解消するもの」だとし、この解消にはカルヴァニズムにみられる「禁欲的職業倫理に対比される」「『有機的（オーガニッシュ）』な職業倫理」が用いられるとする。そしてこの職業倫理では人間が社会矛盾により苛酷な状況に置かれている原因を「原罪」、「個人の業—因果」などに求め、各人には神や非人格的世界秩序により定められた「特殊で不可欠な使命が課せられ」ており、「ちょうどそれらは、一つの有機体のそれぞれの部分のようなものである」とされるという。そして「ここから生ずる力関係は、そのまま神意にもとづいた権威関係」であり、これに対して反抗したり秩序に反する要求をすることは「神聖な伝統を傷つける被造物の傲慢」だとされる⁽⁶⁰⁾。ヴェーバーの用いている語句がキリスト教的伝統に依拠していることを差し引けば、朝鮮の監獄教誨における勤労の教説に該当するといえないだろうか。すなわち、個人の内面的な規範のみに基づく実践が是とされる禁欲的職業倫理とは異なり、外部の体制規範に依拠し支配権力への「報恩」としてそれぞれに与えられた職業に励め、という「有機的」な職業倫理を説く真宗の立場では、権威や支配権力は従属すべき対象ではあっても個人の権利を主張してこれに批判的に向かい合う態度は容認されないこととなるのである。

また、「国恩」「皇恩」の概念は平野護教誨師の「国家があつてこそ〔中略〕臣民の生命財産が安全に保持される⁽⁶¹⁾」という言葉が示すように自己の存在に必要不可欠なものとして国家や天皇を捉える、個人に先行して天皇制国家があるという国家観を基礎としている。そして、大谷尊由の「御垂示」のごとく各自の職業に励むことが「国恩」「皇恩」に報いることになるというのである。それぞれの持ち場を守り、その働きを十全に果たすことが自己の存在に欠くべからざるものとしての国家のため（大谷尊由の言葉では「国運の発展を資け」ること）になる、という理屈である。つまりは国家有機体説にたった勤労の精神であるのだ。これが朝鮮に持ち込まれた場合、朝鮮人は大日本帝国の植民地における労働力としての役割を演じるよりほかに、その植民地という位置づけから日本「内地」の真宗門徒に説かれるよりさらに苛酷な

従属を強いる規範とならざるをえない。本願寺成立以来、次第に体制化し、支配体制に従順であれと説き続けてきた本願寺教団の「報恩」思想は、1920年代にいたって朝鮮の監獄で植民地権力、大日本帝国のためにどのような不当な状況にも耐えて黙々と働く、奴隸的人間たることを求める植民地体制規範となったのである。

かりにこれをも勤労という規範が説かれているということをもって〈近代〉性であると呼ぶのであれば、その〈近代〉とは朝鮮人に植民地における労働力として、権利の行使を否定された奴隸的人間たることを求める、朝鮮における植民地的近代の本質とも言うべき植民地権力のための〈近代〉であると言わねばならないだろう。

結論 まとめと課題

1920年代朝鮮における監獄教誨には勤労の強調とともに、権利思想を否定する言説がみられたが、これらは国家有機体説的な真宗の「報恩」思想に依拠するものであった。つまり、大日本帝国を1つの有機体のように考え、朝鮮人はそのなかで植民地朝鮮を担う一部であり、大日本帝国の「国恩」、天皇の「皇恩」に報いるべく「国運の発展」のために勤労せよ、という国家主義的な「有機的」職業倫理が説かれたのである。それは、内省的性格をもつプロテスタンティズムの職業倫理に対比される、個人の権利に否定的で植民地にあつて外部の権威や権力にひたすら従属することを求める滅私奉公的あるいは奴隸的勤労思想ともいえるものであった。

このような規範意識の根拠となった「報恩」思想は真宗教学史的にみれば、親鸞教学とは異質であり、本願寺が成立発展していく過程で時の支配体制に迎合・従属するような「報恩」思想が展開された結果このような「報恩」思想が形成されたといえる。とくに近代、天皇制国家を意識して「国恩」「皇恩」に報いるための勤労、という「報恩」思想となって大正期には教団の末端にまで徹底され、それが朝鮮の監獄にも導入されたのである。

最後に、本稿で残された課題について述べておきたい。

本稿では、あくまで教誨師側の説く教誨の内容について考察することが目的であったため、それを受け入れる／ない朝鮮人の側については言及していない。朝鮮人にとって、なかんずく独立運動などで収監された人々にとって「国恩」「皇恩」といった教誨がどれほど受容されたのか疑問である。〈国家のイデオロギー装置〉の概念を明らかにしたルイ＝アルチュセールはイデオロギーの特性として〈明証性〉を挙げている⁽⁶²⁾が、この当時、監獄内の朝鮮人のどれほどの人が「日本国家があつてこそ自己の生命財産が安全に保持される」といったことを〈明証性〉をもって受け入れたのか、という問題が残る。この問題がクリアされない限り、監獄教誨は植民地国家のイデオロギー装置としての機能を果たしえない。従順さの表現としての勤労も無権利状態の受容も「報恩」思想が基盤となっているからである。その後、転向政策の推進という状況にあつて朝鮮人にとっての「国恩」「皇恩」の〈明証性〉の問題に教誨師がどう対

処したのか、朝鮮における監獄教誨の展開を研究していく上での課題としたい。

また、イ・ジョンミンの研究のようなフーコーの視角を直接適用して植民地期朝鮮の監獄を分析することの問題性もある。すなわちフーコーの規律権力論は近代的な人間観の成立を前提としたものであるのに対し、植民地朝鮮における監獄教誨はこれとは相容れない個を否定する人間観に立脚しているのでフーコーの分析視角が植民地朝鮮の監獄に対する分析視角としてどの程度有効なのか、という疑問である。フーコーの分析視角による植民地監獄の分析への批判はすでに1857年インドで発生した反英抗争を分析したジェニー＝シャープによってなされている⁽⁶³⁾が、朝鮮の場合はどうなのかを考えねばならないだろう。そのためには、教誨に見られる人間観が教誨以外の行刑体系全体とどのようなかわりがあるのかを明らかにする作業も不可欠であろう。新たな分析視角を見出すことも今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) 中野教篤『天皇制国家と植民地伝道』(1976年)第3章。
- (2) 長田欣也「ファシズム期の思想・宗教統制と『皇民化』政策」『民衆史研究』49(1995年5月)所収。
- (3) 이종민「감옥 내 수형자 통제를 통해 본 식민지 규율 체계」『연세국학총서36 일제의 식민 지배와 일상생활』연세대학교국학연구원 편(2004年)所収。
- (4) 『自彊叢書』については拙論「1920年代植民地朝鮮における監獄教誨」『近代仏教』16(2009年8月)所収、pp.89-90を参照。
- (5) 前掲拙論および筆者の修士論文「植民地朝鮮における監獄教誨—1920年代を中心に—」(2009年1月・佛教大学大学院文学研究科)。
- (6) 『自彊叢書』第二編(1924年)pp.106-116。
- (7) 『真宗聖教全書』2 p.42。
- (8) 『真宗聖教全書』2 p.443。
- (9) 『真宗聖教全書』2 pp.191-192。
- (10) 真宗教団では「承元の法難」という。
- (11) 『真宗聖教全書』2 p.201。
- (12) 『真宗聖教全書』2 p.526。
- (13) 『真宗聖教全書』2 p.491。
- (14) 『真宗聖教全書』2 p.697。
- (15) 『真宗聖教全書』3 p.65。
- (16) 『真宗聖教全書』3 p.86。
- (17) 『真宗聖教全書』3 p.36。
- (18) 『真宗聖教全書』3 p.52。

- (19) 『真宗聖教全書』3 pp.381-382。
- (20) 『真宗聖教全書』3 p.173。
- (21) 『真宗聖教全書』2 p.418。
- (22) 本地垂迹説はすでに覚如にも見られるが、それが「恩」思想にあらわれるのは存覚が初めてである。
- (23) 「興福寺奏状」『日本思想大系15 鎌倉旧仏教』岩波書店(1971年)所収 pp.35-36。
- (24) 現在、本願寺派では『御文章』、大谷派では『御文』とよばれている。
- (25) 『真宗聖教全書』3 p.507。
- (26) 『真宗聖教全書』3 p.434。
- (27) 『蓮如上人御一代聞書』は蓮如の死後にまとめられた語録であるので、蓮如の一次史料とは言えないが、以降の本願寺教団で本書は蓮如の教えを伝えるものとして尊重されてきたので、後世に与えた影響も考慮して、ここでは蓮如の言葉を伝えるものとして扱うことにする。
- (28) ただし、法然には衣食住を「念仏の助業」であるとする思想があった。『和語灯録』巻五。
- (29) 1602年、教如により東本願寺が建立されたことで本願寺教団は東西に分派した。
- (30) 『浄土真宗聖典(註釈版)』本願寺出版社(1988年) p.1422。
- (31) 江左諦住『極楽道中独案内』(天明7[1787]年)。
- (32) 『信慧院殿法語願生浄土義』(寛政年間[1789-1801])、龍谷大学写本。
- (33) 柏原祐泉編『真宗資料集成 第十一巻 維新期の真宗』同朋舎(1975年)の「解説」 pp.7-9を参照。
- (34) 『本願寺史』第2巻 p.712。
- (35) 『真宗聖教全書』5 p.807。これには1867年に記された文章が付随している。同 p.808。
- (36) 『真宗聖教全書』5 p.777。
- (37) 柏原祐泉「明治における仏教公認運動の性格」同『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店(1969年)所収、を参照。
- (38) 村上専精『仏教忠孝編』哲学書院(1893年) p.14。
- (39) 同 pp.87-88。
- (40) 同 pp.185-186。
- (41) 『真宗聖教全書』5 p.786。
- (42) すでに明如は1876年に発した消息に「報恩の称名とともに職業を励み」と説くが、ここでは職業を励む根拠を「皇恩」への「報恩」とは明示せず、あいまいである。『真宗聖教全書』5 p.780。
- (43) 『真宗聖教全書』5 pp.786-787。
- (44) 『真宗聖教全書』5 p.788。
- (45) 『真宗聖教全書』5 pp.788-799。
- (46) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館(1990年) pp.205-207参照。

- (47) 大谷尊由『親鸞聖人の正しい見方』興教書院 (1922年) p.85。
- (48) 遠山正導『俗諦生活』興教書院 (1929年) pp.8-10。
- (49) 趙景達『植民地期朝鮮の知識人と民衆』有志舎 (2008年) 第三章。
- (50) 学部「韓国行政ト警察行政」渡辺学・阿部洋『日本植民地教育政策史料集成〈朝鮮編〉』66 龍溪書舎 (1991年) p.4。
- (51) 趙景達前掲書 pp.68-70。
- (52) 趙景達「朝鮮における日本帝国主義批判の論理の形成—愛国啓蒙運動期における文明観の相克」『史潮』新25号 (1989年6月) 所収、参照。
- (53) 水野直樹編『朝鮮総督諭告・訓示集成』1 緑陰書房 (2001年) p.5。
- (54) 『自彊叢書』第三編 (1924年) pp.31-32。
- (55) 朝鮮総督府監獄官制第七条に教誨師が「奏任官又ハ判任官ノ待遇」の監獄官吏たることが定められている。ただし、有給・無給の嘱託である場合もあった。
- (56) ヴェーバーはこのようなカルヴァニズムの信仰にもとづく合理的精神を賛美しているのではなく、むしろこれを官僚制のような近代組織に人間をがんじがらめにする「鉄の檻」の元凶であると批判的にみている。山之内靖『マックス＝ヴェーバー入門』岩波新書 (1997年) pp.32-34。後述のペラーや内藤がヴェーバーを参考に真宗の職業倫理をカルヴァニズムの倫理に類似したものとして近代主義的な立場から評価しようとしたのとは対照的である。
- (57) R・ペラー著 堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理—日本近世宗教論—』未来社 (1966年) p.184。
- (58) ペラー 前掲書のほか、それに先行するものとして内藤莞爾「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人」日本社会学会編『年報社会学』8 岩波書店 (1941年) 所収、がある。
- (59) 中村元『日本宗教の近代性』、『中村元選集 [決定版]』別巻8 春秋社 (1998年) 所収、p.247。
- (60) マックス・ウェーバー著 武藤一雄・蘭田宗人・蘭田坦訳『宗教社会学』(『経済と社会』第2部第5章) 創文社 (1978年) pp.287-288。
- (61) 『自彊叢書』第三編 p.31。
- (62) 「『明証性』はひとつのイデオロギーの効果であり、それも基本的なイデオロギーの効果である。われわれが認めざるをえないような明証性を、そしてそれを、前にしてわれわれが (大声で、あるいは《意識の沈黙》の中で) 《これは明白だ! まさにそうなのだ! これは本当だ!》と叫ぶような不可避かつ自然な反応をするような明証性を、明証性として信じこませる (信じこませるふりをするのではない、なぜならこれは明証性なのだから) ことは、じっさいイデオロギーの特性である。」ルイ・アルチュセール著 柳内隆訳「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」、ルイ・アルチュセール・柳内隆・山本哲士『アルチュセールの〈イデオロギー〉論』三交社 (1993年) 所収、pp.83-84。
- (63) Jenny Sharpe (1993) *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, London and Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. p.79。また、アフリカのイ

ギリス植民地における医療言説を分析したヴォーンも植民地本国との構成員把握の仕方の違いからフーコー的な視角をそのまま植民地の医療言説分析に用いることに否定的である。詳しくは Megan Vaughan (1991) *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Cambridge and Stanford, CA: Polity Press and Stanford University Press. pp.8-12。

【参考文献】 注に示した文献のほか、以下の文献を参考にした。

森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』有斐閣（1993年）

信楽峻鷹『信楽峻鷹著作集2〔改訂〕親鸞における信の研究 上』法蔵館（2007年）

（やまもと くにひこ 佛教大学研究員）

（指導：太田 修 教授）

2009年9月29日受理